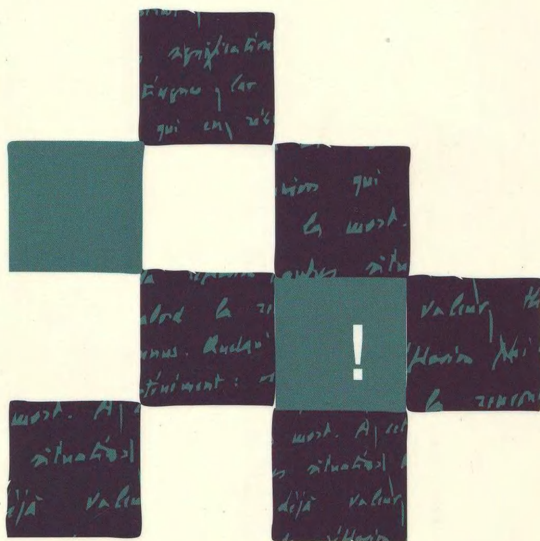


demonul
teoriei



Paul Ricœur

Răul



EDITURA
ART

Paul Ricœur (1913-2005) este unul dintre cei mai importanți filozofi francezi ai secolului XX, a cărui gândire a avut un enorm impact internațional. Opera sa urmează un parcurs exemplar: fenomenologie (*Philosophie de la volonté*, 1950), etică socială (*Histoire et vérité*, 1964), hermeneutică (*De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1966; *Le conflit des interprétations*, 1969), o poetică a timpului și a acțiunii (*La métaphore vive*, 1975; *Temps et Récit*, 1983-1985; *Du texte à l'action*, 1986), o filozofie a subiectului (*Soi-même comme un autre*, 1990), dar și studii biblice (*Penser la Bible*, 1998). În 2000, publică lucrarea celebră *La mémoire, l'histoire, l'oubli* despre problema reprezentării trecutului, iar în 2004, un *Parcours de la reconnaissance*.

Răul

O sfidare a filozofiei și a teologiei

Colecția
Demonul teoriei

Paul Ricœur

Răul

O sfidare a filozofiei și a teologiei

Traducere din limba franceză
de Bogdan Ghiu

Cuvânt-înainte de Pierre Gisel



Colecţia „Demonul teoriei“ este coordonată de Laura Albulescu.

Redactor: Raluca Dincă
DTP: Nicolae Poantă
Design copertă: High Contrast
DTP copertă: Alina Adăscăliţei

Coperta întâi reproduce scrisul olograf al lui Paul Ricœur.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României

RICŒUR, PAUL
Răul / Paul Ricœur; trad.: Bogdan Ghiu; –
Bucureşti: ART, 2008
ISBN 978-973-124-192-0

I. Ghiu, Bogdan (trad.)

821.133.1-31=135.1

Tipar: vizual - 0722 829 408

Paul Ricœur
Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie

Cuvânt-înainte

Textul care urmează este o conferință pe care Paul Ricœur a ținut-o în 1985 la Facultatea de Teologie a Universității din Lausanne. Este dedicat unei probleme care l-a urmărit mereu pe Paul Ricœur de-a lungul întregii sale gândiri și în toate lucrările sale filozofice: realitatea *răului* ca punere în discuție a unui anumit mod de gândire (vezi ceea ce el numește aici *teodicee* și *onto-teologie*) și, dincolo de aceasta, obligația de a relua, pe noi baze, tema *afirmării originare*, cea de sine, în străduința, individuală și colectivă, de a exista, și cea a lui Dumnezeu, prin intermediul semnelor divine pe care oamenii le înscriu în inima creatului.[1]

Paul Ricœur are rădăcini protestante. Ele pot fi evidențiate fără nici o intenție apologetică sau de confiscare. Și aceasta, în primul rând pentru că Paul Ricœur

---

[1] Lucrările lui Paul Ricœur sunt extrem de numeroase; ne vom mulțumi să facem trimitere la textul său intitulat „Autobiographie intellectuelle", din volumul *Réflexion faite*, Seuil, Paris, 1995.

nu şi-a ascuns niciodată nici această origine şi nici solidaritatea care decurge din ea; a ținut doar să marcheze cât mai pregnant, cu deplină legitimitate, că este şi se vrea filozof, nu teolog sau dogmatician. În al doilea rând, a semnala aici existența unor rădăcini protestante nu înseamnă a afirma o superioritate, ci a situa o conjunctură istorică, cu punctele ei tari, fireşte, ştiind însă foarte bine că orice punct tare poate avea şi reversul său specific[2]. Paul Ricœur îmi apare ca fiind tipic protestant tocmai prin felul său de a înscrie problema răului într-un punct care, pentru om, va fi originar. Această decizie obligă – şi aici tot într-un mod tipic protestant – să se renunțe din capul locului la orice perspectivă unificatoare care s-ar grăbi să vorbească – fără ruptură originară şi la un nivel direct rațional – de o cosmologie creştină (cu toate posibilele ei derivate: antropologie creştină, etică şi politică creştină etc.)[3].

---

[2] Asupra protestantismului privit din această perspectivă, vezi numeroase materiale cuprinse în *Encyclopédie du protestantisme* (ed. Pierre Gisel), Cerf-Labor et Fides, Paris-Geneva, 1995.

[3] „Gestul" protestant originar înlocuieşte o cosmologie creştină (respectiv, o antropologie, o politică sau o etică creştină) cu o *formulare teologică a întrebării cu privire la lume* (respectiv, o formulare teologică a întrebării cu privire la om, la politică, la probleme etice etc.).

Faptul că Paul Ricœur a ținut dintotdeauna să se confrunte cu problema răului este dovedit de titlurile mai multor lucrări ale sale. A se vedea, în special, *Finitude et culpabilité*[4] (compusă din două părți: *L'homme faillible* și *La symbolique du mal*), articolul despre „păcatul originar" (1960), reprodus în *Le conflit des interprétations*[5], sau alte studii reluate sub titulatura „Religion et foi" (*ibidem*, p. 371 și urm.), îndeosebi „Culpabilité, éthique et religion" (p. 416 și urm.). A se vedea, de asemenea, prefața la Olivier Reboul, *Kant et le problème du mal*[6], sau la Jean Nabert, *Le désir de Dieu*[7]. În acest context, mai merită subliniată existența, la Paul Ricœur, a unei priviri recurente asupra lui Kant, totodată filozof al limitelor, al „răului radical" și al unui anumit mod de a inaugura o filozofie a culturii, a religiei și a artei, filozofie deliberat practică, filozofie a unei sarcini plasate sub semnul unei speranțe adecvat înțelese.

Dincolo de aceste referințe, consider că însuși itinerarul lui Paul Ricœur este, din acest punct de vedere, tipic. Să-l retrasăm pe scurt. Marea sa operă din anii '50–'60 este *Philosophie de la volonté* [*Filozofia voinței*],

---

[4] Aubier, Paris, 1960, 2 vol.

[5] Seuil, Paris, 1969, p. 265 și urm.

[6] Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1971.

[7] Aubier, Paris, 1966.

scrisă în registrul fenomenologic moştenit de la Husserl. Dar însăşi alegerea de a se dedica unei analize a voinţei nu este, probabil, inocentă (ea conduce, în orice caz, spre o luare în considerare mai deliberată a dimensiunii corpului). După cum deloc întâmplătoare nu este nici insistenţa asupra *involuntarului* care vine să greveze – dar şi, în anumite privinţe, să provoace – voluntarul[8]. Se cuvine subliniată trecerea care face deschiderea spre *La symbolique du mal.* Despre ce este vorba? Despre o întrerupere a descrierii pure, neutre; este ridicată – trebuie să fie ridicată – abstracţiunea care acoperă păcatul efectiv. Or, această trecere este o nontrecere. Nici o descriere nu ar putea să facă trecerea de la nevinovăţie la păcat[9]. Atunci, o altă metodă – o altă postură a actului filozofării – va fi necesară: o *hermeneutică*, o interpretare a semnelor (religioase, mitologice) care manifestă în acelaşi timp *recunoaşterea* păcatului efectiv şi speranţa *depăşirii* lui în act. Simbolul este, în acest caz, cel care „dă de gândit“[10]. Drum cu neputinţă de ocolit. De ce? Pentru că răul este legat de enigma unei

---

[8] Volumul I din *Philosophie de la volonté* se intitulează *Le volontaire et l'involontaire* [*Voluntarul şi involuntarul*], Aubier, Paris, 1950.

[9] *Cf. L'homme faillible*, p. 9 şi urm.

[10] *La symbolique du mal*, p. 324.

apariţii neaşteptate, a unei apariţii care nu poate fi înscrisă între lucrurile simple ale lumii care se rânduiesc *în* spaţiu şi timp.

Tocmai această mişcare este cea pe care Paul Ricœur o reia în textul de faţă, atunci când ţine să se despartă tranşant de „teodicee" şi „onto-teologie". La fel se întâmpla şi în exemplarul său studiu consacrat Sfântului Augustin, în legătură cu „păcatul originar". Şi aceasta, deoarece, pentru Paul Ricœur, gândirea – teologică sau filozofică – trebuie de fiecare dată să se recucerească pe sine împotriva propriilor sale ispite lăuntrice. Şi poate s-o facă aţintindu-şi privirea asupra surselor ei nonfilozofice, care o precedă, o însoţesc şi o supradetermină: exprimările religioase prin excelenţă şi, dincolo de ele, realităţile pe care acestea le cristalizează, realitatea răului, realitatea existenţei înseşi, realitatea lui Dumnezeu. Iar în ceea ce priveşte existenţa, textul de faţă este instructiv tocmai prin faptul că atrage atenţia, mai mult decât o făcuse Ricœur înainte, asupra realităţii plângerii, a protestului, a individualităţii încăpăţânate, am putea spune[11]. Iov, invocat în cele ce urmează, constituie, în acest sens, figura exemplară.

[11] Pe această temă, *cf.* şi „Le récit interprétatif", *Recherches de science religieuse*, 1/1985, p. 18 şi urm.

Dincolo de aceste câteva indicații, care nu au altă pretenție decât de a situa textul de față, am putea oare să reluăm aici, într-un mod ceva mai sistematic, mizele privitoare la gândire și la existență? Probabil, dar numai ca o introducere, sumară și cu toate rezervele cuvenite, la textele înseși ale lui Paul Ricœur.

Ca o incitare la lectură.

Primul punct care se cere stabilit: răul nu este un lucru, un element al lumii, o substanță, din acest punct de vedere, sau o natură[12]. Asupra acestui fapt au insistat atât Părinții Bisericii, cât și doctorii medievali în teologie. Împotriva oricărei gnoze (gândire asupra răului ca formă principială de cunoaștere). Dacă răul ar fi „lume“ (la fel se întâmplă și cu Dumnezeu), mitul ar fi o cunoaștere. Or, filozofia este uneori continuarea unei cunoașteri mitice, și tocmai de aceea ea trebuie să înceapă cu o critică a iluziei (a propriei sale iluzii și a iluziei comune tuturor oamenilor)[13], cu o critică a idolilor (proprii), cu o critică a formelor ei de „teologie rațională“. Răul ține, dimpotrivă, de o problematică

[12] *Cf.* în special *Le conflit des interprétations*, p. 268 și urm.

[13] *Cf.*, la Kant, critica iluziei transcendentale, „ucidere“ inițială a teologiei speculative, ca unic gest prin care se pot deschide câmpul rațiunii practice și cel al interpretării textelor și a operelor omului.

a libertății. În mod funciar. Tocmai de aceea omul poate să răspundă de el, poate să și-l asume, să-l recunoască și să-l combată. Altfel spus, răul nu se situează nici pe latura sensibilității și a corpului (în sine, acestea sunt nevinovate)[14], nici pe latura rațiunii (omul fiind în mod deliberat și total diabolic). Răul se află înscris în inima *subiectului* uman (subiect al unei legi sau subiect moral): în inima acestei realități extrem de complicate și deliberat istorice care este subiectul uman.

Răul ține de o problematică a libertății. Sau a moralei. Prin urmare, nu există închidere în ființă sau fatalitate cosmică. Să fie vorba atunci de o soluție „pelagiană", acordând deplină greutate liberei decizii a omului, capabil să inventeze binele *sau* răul? Nu. În ciuda echivocului și a greutății formulărilor sale, Sfântul Augustin și conceptul de „păcat originar" se situează, teologic și omenește vorbind, în zona adevărului. Şi aceasta, deoarece voința umană nu este niciodată una de pornire, zero, neutră, fără istorie, lipsită de obiceiuri, fără o natură dobândită și construită[15]. De fapt, și în chip originar. De ce? Aici se leagă sau se dezleagă totul: pentru că omul nu este *subiect* decât atunci când este chemat

[14] „Préface" la lucrarea lui Olivier Reboul, ed. cit., p. X.

[15] *Cf. Le conflit des interprétations*, p. 275.

să fie; el nu este subiect decât într-un mod responsabil. În fața unei legi, spune Kant, aceea care ne face mai ales să ne concepem (și, în felul acesta, într-un anumit sens, să fim) *altceva* decât pură natură. Faptul că suntem ne marchează și face diferența. Una care ține de disidență. Ne face singulari. Or, a fi chemat înseamnă a fi „ales". Înseamnă a retrimite la Dumnezeu. Și, pentru că aici este vorba de istorie concretă, particulară, contingentă și, în același timp, fără nici un paradox, de un fapt originar, ca loc constitutiv sau loc de apariție, doar mitul și religiosul îngăduie enunțarea lor. A medita asupra răului înseamnă, pentru Paul Ricœur și pentru tradiția pe care el o reia, a enunța o *falie* în miezul oricărei închideri în ființă, naturală, *și*, în mod radical, a te sprijini cu spatele pe această ruptură pentru *a fi*, pentru a fi om. Din acest punct de vedere, răul (ca și Dumnezeu) nu ține doar de trecerea timpului; el ține și de „ceea-ce-a-survenit-o-dată-pentru-totdeauna"[16], în fața căruia libertatea mea efectivă este somată, chemată și provocată să existe.

Paul Ricœur se înscrie în descendența unei filozofii *reflexive*, a unei filozofii pentru care *afirmarea originară*

---

[16] *Cf.* „Préface" la Olivier Reboul, ed. cit., p. XII. [În original: *l'arrivé-une-fois-pour-toutes* – n.tr.]

ține de interioritate, de reluarea pe cont propriu. Existența răului intervine însă ca un obstacol în calea acestei filozofii. O rupe de ispita de a afirma subiectul uman ca „autoimpunere“. Descentrează acest subiect, îl înscrie într-o ordine a acțiunii și a practicii, chemând, în acest punct, la o aprofundare care, chiar dacă nu abandonează câtuși de puțin contingența, dimpotrivă, deschide calea spre o meditație asupra absolutului (a nonlegatului).

Divinul nu are un „substrat“ propriu în ordinea lumii; pentru că nimic în lume nu este și nu poate să devină divin ca atare (este vorba aici despre divin exact ca adineauri despre rău). Divinul este transcendență; și el apare ca atare în funcție de nașterea unui subiect uman, de accederea lui la existență, atunci când, sprijinindu-se literal cu spatele de o ruptură originară și intratemporală în același timp, acest subiect uman își poate mărturisi trecutul ca fiind survenit, și nu doar ca simplu destin, își poate formula prezentul și poate să întâmpine ceea ce vine. Faptul existenței, merită subliniat acest lucru, este cel care se află în discuție aici, și anume ca dar: pentru om, existența se primește; și tocmai de aceea omul nu își aparține.

Paul Ricœur este filozof. În cel mai deplin sens al termenului. Nu doar un metodolog în științe interpretative; sau un psihosociolog al narațiunilor istorice.

Așadar, diferențele și rupturile interne istoriei și lumii nu sunt pentru el de surmontat – de resorbit? – prin recursul la niște metode adaptate. Așa ceva ar însemna o derivă tehnică sau funcționalistă; care disimulează mizele și nu-i sunt în nici un fel de ajutor omului. Diferențele și rupturile care ne urzesc existențele sunt, dimpotrivă, asumate și luate în grijă, pentru a face trimitere la o ruptură esențială, constitutivă. Aceea la care totul revine. Aceea care permite – și instituie – particularitățile, densitățile fiecărui prezent, singularitatea indivizilor. În acest caz, a face apel la transcendență[17] capătă întâietate: ireductibilă la simplul viitor înscris în timpul care trece, ea este cea care permite memoria – anamneza sau *facerea* memoriei – a trecutului, a realului, a vieții omului în corpuri și a ceea ce se face (poietică) sau survine în ele (teleologie).

Pierre Gisel

[17] Încă din deschiderea cărții *Le volontaire et l'involontaire*, destinul întrebării privitoare la *rău* (mai exact, la păcat) și destinul întrebării privitoare la *transcendență* sunt legate (pp. 7, 31 și urm.); și tot de la început se spune că transcendența conține „originea radicală a subiectivității" (p. 7).

Conferință susținută în 1985 la Facultatea de Teologie a Universității din Lausanne

Faptul că filozofia și teologia întâlnesc răul ca pe o *sfidare* fără egal este recunoscut de către cei mai mari gânditori ai celor două discipline, uneori cu mari suspine. Importantă nu este însă această recunoaștere, ci modul în care sunt primite sfidarea și chiar eșecul: ca o invitație de a gândi mai puțin sau ca o provocare de a gândi mai mult, dacă nu chiar altfel?

Ceea ce problema răului pune sub semnul întrebării este un mod de gândire supus exigenței coerenței logice, adică în același timp exigenței noncontradicției și aceleia a totalității sistematice. Tocmai acest mod de gândire este cel care predomină în încercările de teodicee, în sensul tehnic al termenului, care, oricât de diferite ar fi în răspunsurile pe care le formulează, se pun de acord pentru a rezolva problema răului în termeni foarte apropiați, de tipul – cum pot fi afirmate în același timp, fără contradicție, următoarele trei propoziții: Dumnezeu este atotputernic; Dumnezeu este bun în

mod absolut; cu toate acestea, răul există. Teodiceea apare atunci ca o luptă în sprijinul coerenței, ca răspuns la obiecția conform căreia doar două dintre aceste trei propoziții sunt compatibile, niciodată însă toate trei deodată. E indiscutabil ceea ce se presupune prin modul de a pune problema, și anume însăși forma propozițională în care sunt exprimați termenii problemei și regula de coerență pe care soluția ar trebui să o satisfacă.

Pe de altă parte, într-adevăr, nu se ține seama de faptul că aceste propoziții exprimă un stadiu „onto-teologic" al gândirii, care nu a fost atins decât într-o etapă avansată a speculației și în condițiile unei fuziuni între limbajul confesional al religiei și un discurs asupra originii radicale a tuturor lucrurilor, în epoca metafizicii prekantiene, așa cum demonstrează perfect *teodiceea* lui Leibniz. După cum nu se ține seama nici de faptul că sarcina de *a gândi* – da, de a-l gândi pe *Dumnezeu* și de a gândi *răul* în fața lui Dumnezeu – ar putea să nu fie epuizată de raționamentele noastre supuse noncontradicției și de înclinația noastră spre totalizarea sistematică.

Pentru a evidenția caracterul limitat și relativ al modului de a pune problema în cadrul argumentativ al teodiceei, se impune, mai întâi, să măsurăm amploarea și complexitatea problemei, recurgând la resursele

unei fenomenologii a experienţei răului, apoi să distingem nivelurile de discurs parcurse de speculaţia cu privire la originea şi la raţiunea de a fi a răului şi, în sfârşit, să legăm travaliul gândirii provocat de enigma răului de răspunsurile ce ţin de sfera acţiunii şi de cea a sentimentului.

I. Experienţa răului: între blam şi lamentaţie

Enigma răului derivă din aceea că plasăm sub acelaşi termen, cel puțin în tradiția Occidentului iudeo-creştin, nişte fenomene atât de disparate, la o primă aproximație cel puțin, precum *păcatul*, *suferința* şi *moartea*. Se poate afirma chiar că, în măsura în care suferința este luată, constant, drept termen de referință, problema răului apare distinctă de cea a păcatului şi de cea a vinovăției. Prin urmare, mai înainte de a arăta ce anume, în fenomenul răului *comis* şi în cel al răului *îndurat*, face semn în direcția unei enigmatice profunzimi comune, se impune să insistăm asupra disparității lor de principiu.

În sensul cel mai strict al termenului, răul moral – păcatul, în limbaj religios – desemnează ceea ce face din acțiunea umană un obiect de imputare, de acuză şi de blam. Imputarea constă în a atribui unui subiect responsabil o acțiune susceptibilă de apreciere morală. Acuza caracterizează acțiunea însăşi ca reprezentând o

violare a codului etic dominant în comunitatea respectivă. Blamul desemnează judecata de condamnare în virtutea căreia autorul acţiunii este declarat vinovat şi merită să fie pedepsit. Tocmai aici interferează răul moral cu suferinţa, în măsura în care pedeapsa este o suferinţă provocată.

Privită, la rândul ei, în deplina rigurozitate a sensului, suferinţa se deosebeşte de păcat printr-o serie de trăsături opuse. Imputării care centrează răul moral pe un agent responsabil suferinţa îi răspunde atrăgând atenţia asupra caracterului ei esenţialmente îndurat: nu noi o facem să apară; ea este cea care ne afectează. De unde şi surprinzătoarea diversitate a cauzelor ei: adversitatea naturii fizice, maladiile şi infirmităţile trupului şi ale spiritului, durerea pricinuită de moartea celor dragi, perspectiva terifiantă a propriei noastre mortalităţi, sentimentul lipsei personale de demnitate etc.; opusă acuzaţiei care denunţă o deviere morală, suferinţa se caracterizează ca pur contrariu al plăcerii, ca nonplăcere, altfel spus, ca o diminuare a integrităţii noastre fizice, psihice, spirituale. În sfârşit, dar mai ales, blamului suferinţa îi opune lamentaţia; căci, dacă păcatul îl face pe om vinovat, suferinţa îl transformă în victimă: adică exact ceea ce clamează lamentaţia.

Dacă aşa stau lucrurile, ce anume, în pofida acestei irecuzabile polarităţi, îmbie filozofia şi teologia să gândească răul ca pe o rădăcină comună a păcatului şi a suferinţei? În primul rând, extraordinara întrepătrundere a acestor două fenomene; pe de o parte, pedeapsa este o suferinţă fizică şi morală care se supraadaugă răului moral, indiferent că e vorba de pedepse corporale, de privare de libertate, de ruşine sau de remuşcări; tocmai de aceea vinovăţia însăşi este numită *tortură*, termen care umple fractura dintre răul comis şi răul îndurat; pe de altă parte, o cauză principală a suferinţei o constituie violenţa pe care omul o exercită asupra omului: într-adevăr, a face rău înseamnă întotdeauna, în mod direct sau indirect, a-i aduce celuilalt un prejudiciu, a-i produce o nedreptate, deci a-l face să sufere; în structura sa relaţională – dialogică –, răul comis de cineva îşi găseşte replica în răul suferit de altcineva; tocmai în acest punct major de intersectare, strigătul de lamentaţie este cel mai acut, atunci când omul se simte victima răutăţii omului; mărturie stau atât *Psalmii* lui David, cât şi analiza lui Marx cu privire la alienarea ce rezultă din reducerea omului la stadiul de marfă.

Suntem conduşi o treaptă mai departe, în direcţia unui unic mister al nedreptăţii, de presentimentul că păcatul, suferinţa şi moartea exprimă în moduri diferite

condiția umană în profunda ei unitate. Atingem aici, desigur, punctul în care fenomenologia răului se continuă într-o hermeneutică a simbolurilor și a miturilor, acestea oferind unei experiențe confuze și mute prima mediere prin limbaj. Două indicii ce țin de experiența răului fac semn în direcția acestei unități profunde. Pe latura răului moral mai întâi, incriminarea unui agent responsabil izolează dintr-un fundal întunecat zona cea mai clară a experienței vinovăției. Aceasta ascunde în adâncul ei sentimentul de a fi fost sedusă de niște forțe superioare, pe care mitului nu-i va fi deloc dificil să le demonizeze. Procedând astfel, mitul nu va face altceva decât să exprime sentimentul apartenenței la o istorie a răului, dintotdeauna prezentă pentru toți oamenii. Cel mai vizibil efect al acestei stranii experiențe de pasivitate din însăși inima faptului de a face rău este acela că omul se simte victimă exact în măsura în care e vinovat. Aceeași ștergere a graniței dintre vinovat și victimă se observă plecând și dinspre polul opus. Dat fiind că pedeapsa este o suferință considerată ca fiind meritată, nu cumva, într-un fel sau altul, orice suferință reprezintă o pedeapsă pentru un păcat personal sau colectiv, cunoscut sau necunoscut? Această interogație, care, până și în societățile noastre secularizate, este verificată de experiența doliului – despre care

vom vorbi în încheiere –, primeşte o întărire prin demonizarea paralelă care face din suferinţă şi din păcat expresia aceloraşi forţe malefice. Acesta este fondul întunecat, niciodată complet demitificat, care vede în rău o unică enigmă.

II. Nivelurile de discurs în speculația cu privire la rău

Nu putem analiza teodiceele propriu-zise, preocupate de noncontradicție și de totalizare sistematică, fără a parcurge în prealabil mai multe niveluri de discurs, din care se degajă o raționalitate crescândă.

1. Nivelul mitului

Mitul constituie, fără îndoială, cea dintâi mediere majoră. Și aceasta, din mai multe motive.

În primul rând, ambivalența sacrului, în calitatea lui de *tremendum fascinosum*, în sensul lui Rudolf Otto, conferă mitului puterea de a asuma atât latura întunecată, cât și latura luminoasă a condiției umane. În al doilea rând, mitul încorporează experiența fragmentară a răului în mari narațiuni ale *originii* de amploare cosmică, în care antropogeneza devine o parte a cosmogoniei, așa cum demonstrează întreaga operă a lui Mircea Eliade. Relatând cum a apărut lumea, mitul

povestește modul în care a fost creată condiția umană în forma ei global mizerabilă. Din această căutare a unei inteligibilități globale, marile religii au păstrat, conform lui Clifford Geertz, funcția ideologică majoră de a integra *ethos*-ul și *cosmos*-ul într-o viziune atotcuprinzătoare. Acesta este motivul pentru care, în stadiile ulterioare, problema răului va ajunge să constituie criza majoră a religiei.

Funcția ordonatoare a mitului, legată, conform lui Georges Dumézil, de amploarea sa cosmică, are drept corolar și drept corectiv abundența schemelor sale explicative. Domeniul mitului, așa cum arată literatura Orientului Antic, a Indiei și a Extremului Orient, se dovedește a fi un vast șantier de experimentare și chiar de joc, cu cele mai variate și mai fantastice ipoteze. În acest imens laborator nu există soluție imaginabilă cu privire la ordinea de ansamblu a lucrurilor care să nu fi fost încercată. Tocmai pentru a putea controla această infinită varietate, istoria comparată a religiilor și antropologia culturală întocmesc tipologii care împart explicațiile mitice între monism, dualism, soluții mixte etc. Caracterul abstract al acestor taxinomii, datorat unui inevitabil artificiu metodologic, nu trebuie să mascheze ambiguitățile și paradoxurile, deseori savant calculate, pe care cele mai multe mituri le cultivă exact în

momentul când trebuie să explice originea răului, așa cum arată povestea biblică a Izgonirii din Rai, care se deschide spre niște explicații total diferite față de cea care a ajuns să predomine în Occidentul creștin, mai cu seamă pe urmele Sfântului Augustin. De asemenea, aceste clasificări abstracte nu trebuie să mascheze nici marile oscilații, din însuși domeniul mitului, între niște reprezentări, învecinându-se, în jos, cu narațiunile legendare și cu folclorul, și, în sus, cu speculația metafizică, așa cum se poate observa în marile tratate ale gândirii hinduse. Cu toate acestea, tocmai pe latura sa folclorică mitul sintetizează aspectul demonic al experienței răului, articulându-l într-un limbaj. Invers însă, pe latura sa speculativă, el pregătește calea teodiceelor raționale, punând accentul pe problemele legate de origine. Întrebarea este pusă pentru filozofi și pentru teologi: *de unde vine răul?*

2. Stadiul înțelepciunii

Putea mitul să răspundă în totalitate la așteptările oamenilor care acționează și care suferă? Parțial, în măsura în care venea în întâmpinarea unei *întrebări* conținute în lamentația însăși: „până când?"; „de ce?". Întrebare căreia mitul nu-i aducea decât consolarea ordinii, reintegrând plângerea suplicantului într-un univers

imens. Mitul lăsa însă fără răspuns o parte importantă a întrebării: nu numai *de ce?*, ci și *de ce eu?*. Aici, lamentația devine plângere: cere socoteală divinității. În domeniul biblic, de pildă, constituie o implicație importantă a *Legământului*, pe care ea o adaugă dimensiunii de *repartizare a rolurilor*: cea a *procesului*. Or, dacă Dumnezeu se judecă cu poporul său, și acesta se judecă cu Dumnezeul său.

Drept urmare, mitul trebuie să-și schimbe registrul: trebuie nu numai *să povestească* originile, pentru a explica *în ce fel* condiția umană, în general, a ajuns să fie așa cum este, ci și *să argumenteze*, pentru a explica *de ce* este ea așa pentru fiecare om. Acesta este stadiul înțelepciunii. Prima și cea mai tenace dintre explicațiile pe care le oferă înțelepciunea este aceea a *răsplății*: orice suferință este meritată fiindcă reprezintă pedeapsa pentru un păcat individual sau colectiv, cunoscut sau necunoscut. Această explicație are, cel puțin, avantajul de a lua în serios suferința ca atare, ca pol distinct față de răul moral. Dar ea se străduiește imediat să anuleze această diferență, făcând din întreaga ordine a lucrurilor o ordine morală. În acest sens, teoria retribuției este prima dintre viziunile morale asupra lumii, pentru a relua o expresie pe care Hegel i-o va aplica lui Kant. Or, dat fiind că argumentează, era inevitabil ca înțelepciunea să se transforme

într-o imensă contestare cu ea însăşi, şi chiar într-o dramatică dezbatere purtată de către înțelepți chiar în sinea lor. Căci răspunsul pe care îl oferea teoria răsplății nu putea fi satisfăcător, din moment ce o anumită ordine juridică începea să existe, deosebindu-i pe cei buni de cei răi şi preocupându-se să măsoare pedeapsa în funcție de gradul de vinovăție a fiecăruia. Din perspectiva unui simț, fie şi rudimentar, al justiției, actuala repartizare a răului nu poate părea decât arbitrară, nediscriminantă, disproporționată: de ce un anumit om, şi nu altul, moare de cancer? De ce trebuie să moară copii? De ce *atâtea* suferințe, *în exces* față de capacitatea obişnuită de a îndura a unor simple ființe muritoare?

Dacă un text precum *Cartea lui Iov* ocupă în literatura mondială locul pe care îl ştim este în primul rând pentru că îşi asumă lamentația devenită plângere şi plângerea ridicată la rangul de contestație. Luând drept ipoteză a fabulei condiția *omului drept care suferă*, a unui om drept, ireproşabil, supus celor mai teribile încercări, ea ridică până la nivelul unui dialog puternic argumentat între Iov şi prietenii săi dezbaterea internă a înțelepciunii, intensificată de discordanța dintre răul moral și răul-suferință. Dar *Cartea lui Iov* ne emoționează mult mai puternic prin caracterul enigmatic, şi poate chiar deliberat ambiguu, al concluziei sale. Teofania

finală neaducând nici un răspuns direct suferinței personale a lui Iov, speculația rămâne deschisă în mai multe direcții: viziunea unui creator ale cărui planuri sunt insondabile, a unui arhitect ale cărui măsuri sunt incomparabile cu vicisitudinile omenești, poate sugera fie că mângâierea, consolarea, este amânată escatologic, fie că plângerea este deplasată, fără obiect, din perspectiva lui Dumnezeu, stăpân al binelui și al răului (conform cuvântului din *Isaia* 45, 7: „Eu sunt Cel ce am pregătit lumina și am făcut întunericul, Cel ce fac pace și zidesc rele“[1]), fie că plângerea însăși trebuie să treacă prin una dintre încercările purificatoare despre care vom vorbi în partea a treia; ultimul cuvânt al lui Iov nu este oare: „De aceea eu pe mine m-acopăr cu dispreț, eu, care-n mine însumi pământ sunt și țărână“[2]? Căință? Despre ce căință poate fi vorba, dacă nu despre căința plângerii înseși? Și oare nu tocmai în virtutea acestei căințe poate Iov să-l iubească pe Dumnezeu *pentru nimic*, spre deosebire de pariul lui Satan, de la începutul narațiunii în care se află inclusă fabula?

---

[1] *Biblia sau Sfânta Scriptură*, versiune după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 940 (n.tr.).

[2] *Ibidem*, p. 613 (n.tr.).

Cu toate aceste întrebări ne vom reîntâlni în partea a treia. Pentru moment însă, ne vom mărgini să urmărim firul speculației inaugurate de înțelepciune.

3. Stadiul gnozei și al gnozei antignostice

Gândirea nu ar fi trecut de la înțelepciune la teodicee dacă gnoza n-ar fi ridicat speculația la rangul unei gigantomahii în care forțele binelui se află angajate într-o luptă fără milă cu oștirile răului, pentru eliberarea tuturor fragmentelor de lumină ținute captive în bezna materiei. Riposta augustiniană la această viziune tragică – în care toate întruchipările răului sunt asumate într-un principiu al răului – a constituit unul dintre fundamentele gândirii occidentale. Neocupându-ne aici, tematic, de păcat și de vinovăție, ne vom limita la acele aspecte ale doctrinei augustiniene care privesc locul suferinței într-o interpretare globală a răului. Într-adevăr, gnozei îi datorează gândirea occidentală faptul de a fi pus problema răului sub forma unei totalități problematice: *Unde malum?* („De unde vine răul?“).

Dacă Augustin a putut să se opună viziunii tragice a gnozei (care este plasată deseori în categoria soluțiilor dualiste, nețināndu-se seama de nivelul epistemologic specific al acestui dualism aparte) este, în primul rând,

pentru că el a putut să preia din filozofie, din neoplatonism, un aparat conceptual capabil să distrugă aparența conceptuală de mit raționalizat. De la filozofi Augustin reține ideea că răul nu poate fi considerat o *substanță*, pentru că a-l gândi pe „a fi“ înseamnă: a gândi „inteligibil“, a-l gândi pe „Unu“, a gândi „bine“. Gândirea filozofică este, așadar, cea care exclude orice fantasmă a existenței unui rău substanțial. În schimb, își face apariția o nouă idee despre *neant*, aceea de *ex nihilo*, conținută în ideea unei creații totale și fără rest. În același timp, un alt concept negativ, asociat cu cel anterior, își face de asemenea apariția, acela al existenței unei distanțe ontice între creator și creat, care permite să se vorbească despre *deficiența* creatului ca atare; în virtutea acestei deficiențe, devine de înțeles faptul că niște creaturi înzestrate cu libertatea alegerii pot „să decline“ departe de Dumnezeu și „să încline“ spre ceea ce are mai puțină ființă, spre neant.

Această primă trăsătură a doctrinei augustiniene merită să fie recunoscută ca atare: este vorba de conjugarea ontologiei cu teologia într-un discurs de un nou tip, acela al *onto-teo-logiei*.

Cel mai important corolar al acestei negări a substanțialității răului îl constituie faptul că recunoașterea răului întemeiază o viziune exclusiv morală asupra răului.

Dacă întrebarea: *unde malum?* își pierde orice semnificație ontologică, întrebarea care vine să-i ia locul: *unde malum faciamus?* („de ce să facem rău?“) împinge întreaga problemă a răului în sfera actului, a voinței, a liberului arbitru. Păcatul introduce un neant de un tip aparte, un *nihil privativum*, de care în totalitate răspunzătoare este Izgonirea din Rai, fie a omului, fie a unor creaturi mai înalte precum îngerii. Cauza acestui neant nu trebuie căutată dincolo de o voință rea. Din această viziune morală asupra răului tratatul *Contra Fortunatum* trage concluzia care ne interesează cel mai mult aici, și anume că orice rău este fie *peccatum* (păcat), fie *poena* (pedeapsă); o viziune pur morală asupra răului atrage, la rândul ei, o viziune penală asupra istoriei: nu există suflet care să fie aruncat pe nedrept în nenorocire.

Prețul care trebuie plătit pentru coerența doctrinei este enorm; iar mărimea lui avea să devină evidentă cu ocazia polemicii antipelagiene, despărțită de câteva decenii de polemica antimaniheană. Pentru a face credibilă ideea conform căreia orice suferință, chiar și pe nedrept repartizată și excesivă, reprezintă o răsplată pentru păcat, acestuia trebuie să i se confere o dimensiune supraindividuală: istorică, dacă nu chiar generică; este tocmai teoria „păcatului originar“ sau a „păcatului de la natură“. Nu vom relua aici fazele constituirii acestei

teorii (interpretare literală a *Facerii* 3, continuată prin emfaza paulinică din *Romani* 5, 12-19, justificarea botezării copiilor etc.). Ne vom mărgini la a evidenția doar statutul epistemologic sau nivelul de discurs al propoziției dogmatice referitoare la păcatul originar. În principal, această propoziție redă un aspect fundamental al experienței răului, și anume experiența, în același timp individuală și comunitară, a neputinței omului în fața forței demonice a unui rău deja existent, anterior oricărei inițiative rele care ar putea fi atribuită unei intenții deliberate. Dar această enigmă a puterii preexistente a răului este fals lămurită printr-o explicație aparent rațională: combinând, în conceptul de păcat de la natură, două noțiuni eterogene, aceea a unei transmiteri biologice prin reproducere și aceea a unei imputări individuale a vinovăției, noțiunea de păcat originar apare ca un fals concept, care poate fi atribuit unei gnoze antignostice. Conținutul gnozei este contrazis, reconstituindu-se însă forma de discurs specifică gnozei, aceea de *mit raționalizat*.

Tocmai de aceea Augustin pare mai *profund* decât Pelagius, pentru că a înțeles că neantul conceput ca privațiune constituie, în același timp, o forță superioară oricărei voințe individuale și oricărei vreri singulare. Pelagius pare, în schimb, mai *veridic*, deoarece lasă fiece

ființă liberă față în față doar cu propria ei responsabilitate, așa cum făcuseră odinioară Ieremia și Iezechiel, negând, referitor la copii, că ar plăti pentru păcatele părinților.

Mai grav însă: atât Augustin, cât și Pelagius, chiar dacă oferă două versiuni opuse ale unei versiuni strict morale asupra răului, lasă fără răspuns strigătul de protest al suferinței injuste, primul condamnându-l la tăcere în numele unei inculpări în masă a întregii specii umane, al doilea ignorându-l pur și simplu în numele unei preocupări înalt etice pentru responsabilitate.

4. Stadiul teodiceei

Nu avem dreptul să vorbim despre teodicee decât: a) atunci când *enunțarea* problemei răului se bazează pe propoziții țintind spre univocitate; este cazul celor trei aserțiuni avute în general în vedere: Dumnezeu este atotputernic; bunătatea lui este infinită; răul există; b) atunci când *scopul*-argumentație este clar apologetic: Dumnezeu nu este răspunzător pentru existența răului; c) atunci când *mijloacele* utilizate au menirea de a satisface logica noncontradicției și a totalizării sistematice. Or, aceste condiții nu au fost întrunite decât în cadrul onto-teologiei, prin îmbinarea unor termeni preluați din discursul religios, în primul rând cel de *Dumnezeu*,

şi a unor termeni ce ţin de metafizică (de cea platonică sau carteziană, de pildă), precum *fiinţă*, *neant*, *cauză primă*, *finalitate*, *infinit*, *finit* etc. Teodiceea, în înţeles strict, este rodul onto-teologiei.

Din acest punct de vedere, modelul genului rămâne *Teodiceea* lui Leibniz. Pe de o parte, toate formele răului, nu numai răul moral (aşa cum se întâmplă în tradiţia augustiniană), ci şi suferinţa şi moartea, sunt luate în considerare şi plasate sub titulatura de *rău metafizic*, care reprezintă deficienţa ineluctabilă a oricărei fiinţe create, dacă este adevărat că Dumnezeu nu ar putea să creeze un alt Dumnezeu. Pe de altă parte, logicii clasice i se aduce o îmbogăţire, principiului noncontradicţiei adăugându-i-se principiul *raţiunii suficiente*, enunţat ca un principiu al superlativului, în momentul în care creaţia este concepută ca derivând dintr-o competiţie din sânul intelectului divin între o multitudine de modele de lume, dintre care doar unul combină un maximum de perfecţiuni cu un minimum de defecte. Noţiunea de „cea mai bună dintre lumile posibile", atât de aprig luată în deriziune de către Voltaire, în *Candid*, după dezastrul provocat de cutremurul de la Lisabona[3],

[3] La 1 noiembrie 1755, un cutremur devastator a distrus partea de jos, de pe ţărmul estuarului fluviului Tajo, a Lisabonei, în locul

nu poate fi înțeleasă atât timp cât nu i se surprinde nervul *rațional*, altfel spus, calculul de maximum și de minimum al cărui rezultat îl reprezintă modelul *nostru* de lume. Tocmai în felul acesta poate principiul rațiunii suficiente să umple prăpastia dintre posibilul logic, adică nonimposibilul, și contingent, adică ceea ce ar putea să fie altfel.

Eșecul *Teodiceei*, în chiar interiorul spațiului de gândire circumscris de onto-teologie, rezultă din aceea că un intelect finit, dat fiind că este incapabil să acceadă la datele acestui calcul măreț, nu poate face altceva decât să culeagă semnele împrăștiate ale excesului de perfecțiuni în raport cu imperfecțiunile, punându-le în balanța binelui și a răului. Este nevoie atunci de un robust optimism uman pentru a putea afirma că bilanțul este, în ansamblu, pozitiv. Și, cum niciodată noi nu dispunem decât de fărâmături ale principiului celui mai bun, trebuie să ne mulțumim cu corolarul lui estetic, în virtutea căruia contrastul dintre negativ și pozitiv concură la armonia ansamblului. Tocmai această

---

căreia, ulterior, marchizul de Pombal avea să construiască un impunător ansamblu arhitectural. În 1759, Voltaire va da publicității *Candid sau Optimismul*, povestire filozofică burlescă, picarescă și polemică, îndreptată împotriva negării, de către Leibniz, a existenței răului în lume (n.tr.).

pretenție de a stabili un bilanț pozitiv al balanței dintre bine și rău pe o bază cvasiestetică este cea care eșuează în momentul în care ajungem să fim confruntați cu nenorociri, cu suferințe al căror exces nu ar putea fi compensat de nici o perfecțiune cunoscută. O dată în plus, lamentația, plângerea omului drept care suferă, ruinează noțiunea de compensare a răului prin bine, așa cum odinioară ruinase și ideea de răsplată.

*

Lovitura cea mai dură, chiar dacă nu fatală, avea să fie dată de către Kant, împotriva temeliei înseși a discursului onto-teologic pe care se construise *Teodiceea*, de la Augustin până la Leibniz. Cunoaștem implacabila demontare a teologiei raționale pe care o operează *Critica rațiunii pure* în partea ei Dialectică. Privată de suportul ontologic, teodiceea cade sub rubrica „Iluziei transcendentale“. Ceea ce nu înseamnă că problema răului dispare cu desăvârșire de pe scena filozofică. Dimpotrivă! Dar ea nu mai ține decât de sfera *practică*, întruchipând ceea ce nu trebuie să existe, ceea ce acțiunea trebuie să combată. Gândirea se regăsește astfel într-o situație comparabilă cu aceea în care o adusese Augustin: nu ne mai putem întreba de unde vine răul, ci de unde vine faptul că noi îl facem. La fel ca pe vremea

lui Augustin, problema suferinței este sacrificată în beneficiul problemei răului moral. Cu două diferențe, totuși.

Pe de o parte, suferința încetează să mai țină de sfera moralității, cu titlu de pedeapsă. Ea ține, cel mult, de judecata *teleologică* din *Critica facultății de judecare*, care, de altfel, autorizează o apreciere relativ optimistă cu privire la dispozițiile cu care omul este înzestrat de la natură, cum ar fi dispoziția spre sociabilitate și cea spre personalitate, dispoziții pe care omul este chemat să și le cultive. Abia prin raportare la această *sarcină* morală este luată în considerare suferința, la nivel individual, firește, dar mai ales în planul pe care Kant îl numește „cosmopolit". Cât despre originea răului-suferință, ea și-a pierdut orice pertinență filozofică.

Pe de altă parte, problematica *răului radical*, cu care se deschide *Religia doar în limitele rațiunii*, se desparte pe față de cea a păcatului originar, în pofida câtorva asemănări. Pe lângă faptul că nici un recurs la scheme juridice sau biologice nu vine să confere răului radical o inteligibilitate falacioasă (din acest punct de vedere, Kant ar fi mai mult pelagian decât augustinian), *principiul* răului nu reprezintă câtuși de puțin o origine, în sensul temporal al termenului: reprezintă doar maxima supremă care servește drept fundament subiectiv ultim pentru toate maximele rele ale liberului nostru arbitru;

această maximă supremă constituie fundamentul *tendinței* (*Hang*) către rău în ansamblul speciei umane (din acest punct de vedere, Kant se apropie de Augustin), în opoziție cu *predispoziția* (*Anlage*) către bine, constitutivă pentru voința bună. Dar rațiunea de a fi a acestui rău radical este „impenetrabilă“ (*unerforschbar*): „pentru noi nu poate exista un temei conceptibil, datorită căruia răul moral a putut proveni în noi pentru prima oară“[4]. Asemenea lui Karl Jaspers, admir această ultimă recunoaștere: la fel ca Augustin și, poate, la fel ca gândirea mitică, ea întrezărește fondul demonic al libertății umane, dar o face cu sobrietatea unei gândiri întotdeauna atente să nu încalce *limitele cunoașterii* și să păstreze distanța dintre *a gândi* și *a cunoaște prin obiect.*

Totuși, gândirea speculativă nu se dă bătută în fața problemei răului. Kant nu a reușit să pună capăt teologiei raționale: a constrâns-o doar să recurgă la alte resurse ale acestei *gândiri* – ale acestui *Denken* –, pe care limitarea proprie cunoașterii prin obiect le disimula. Dovada o constituie extraordinara înflorire de sisteme din epoca idealismului german: Fichte, Schelling, Hegel, ca să nu mai vorbim de alți giganți precum Hamann, Jacobi sau Novalis.

---

[4] Immanuel Kant, *Religia doar în limitele rațiunii*, traducere de Rodica Croitoru, All, București, 2007, p. 56 (n.tr.).

Exemplul lui Hegel este cu totul aparte din punctul de vedere adoptat aici, acela al nivelurilor de discurs, datorită rolului pe care îl joacă modul dialectic de gândire și, în cadrul dialecticii, negativitatea, care îi asigură acesteia dinamismul. La toate nivelurile, negativitatea este cea care constrânge fiecare întruchipare a Spiritului să se răstoarne în opusul ei și să genereze o nouă figură care, în același timp, o suprimă și o conservă pe cea precedentă, conform dublului sens al termenului hegelian de *Aufhebung*. Dialectica face astfel ca, pretutindeni, tragicul să coincidă cu logicul: ceva trebuie să moară pentru ca altceva, superior, să se nască. Din acest punct de vedere, nenorocirea este peste tot, dar peste tot ea este depășită, în măsura în care reconcilierea triumfă întotdeauna asupra destrucției. Astfel, Hegel poate să reia problema teodiceei din punctul în care o lăsase Leibniz, care nu dispunea de alte resurse în afara principiului rațiunii suficiente.

Din acest punct de vedere, două texte sunt semnificative. Primul poate fi citit în capitolul VI al *Fenomenologiei spiritului* și se referă la disoluția viziunii morale asupra lumii; nu este lipsit de interes faptul că acest text apare la capătul unei lungi secțiuni intitulate „spiritul cert de el însuși“ (*Der seiner selbst gewisse Geist*, ed. Hoffmeister, p. 423 și urm.) și înaintea capitolului VII, „Religia“.

Acest fragment se intitulează „Răul şi iertarea lui". El ne arată spiritul divizat în el însuşi între „convingere" (*Ueberzeugung*), care-i animă pe marii oameni de acţiune şi se incarnează în pasiunile lor („fără de care nimic măreţ nu se realizează în istorie"), şi „conştiinţa judecătoare", întruchipată de „sufletul frumos", despre care mai târziu se va spune că are mâinile curate, dar că nu are mâini. Conştiinţa judecătoare denunţă violenţa omului de convingere, care rezultă din particularitatea, contingenţa şi arbitrarul geniului său. Dar trebuie să-şi recunoască şi ea propria finitudine, particularitatea disimulată în pretenţia sa la universalitate şi, până la urmă, ipocrizia unei apărări a idealului moral care se refugiază doar în cuvinte. În această unilateralitate, în această asprime a inimii, conştiinţa judecătoare descoperă un rău egal cu acela al conştiinţei care acţionează. Anticipând *Genealogia moralei* a lui Nietzsche, Hegel întrezăreşte răul conţinut în însăşi acuzaţia din care se naşte viziunea morală asupra răului. În ce anume constă atunci „iertarea"? În desistarea paralelă a celor două momente ale spiritului, în recunoaşterea mutuală a particularităţii lor şi în reconcilierea lor. Această reconciliere nu este altceva decât „spiritul (*în sfârşit*) cert de el însuşi". La fel ca la Sfântul Pavel, justificarea se naşte din abolirea judecăţii de condamnare. Spre deosebire însă de Pavel,

spiritul este în mod indistinct uman şi divin, cel puțin în acest stadiu al dialecticii. Cuvintele cu care se încheie capitolul sunt acestea: „*Da*-ul care împacă, în care ambii Eu se desfac de existența-lor-în-fapt opusă, este existența-în-fapt a Eului lărgit la dualitate, care astfel îşi rămâne egal cu sine şi care are, în perfecta sa exteriorizare şi în opusul său, certitudinea lui însuşi; este Dumnezeu, apărând în mijlocul lor, care se cunosc ca o cunoaştere pură“[5].

Atunci, problema care se pune este aceea de a şti dacă această dialectică nu reconstituie cumva, cu nişte resurse logice de care Leibniz nu dispusese, un optimism izvorât din aceeaşi temeritate, dar de un *hybris* rațional poate şi mai mare. Ce soartă se rezervă, într-adevăr, suferinței victimelor într-o viziune a lumii în care pantragismul este neîncetat recuperat într-un panlogism?

Cel de-al doilea text răspunde ceva mai direct la această întrebare, disociind radical reconcilierea despre care tocmai am vorbit de orice consolare care s-ar adresa omului ca victimă. Este vorba de bine-cunoscuta secțiune din *Prelegeri de filozofie a istoriei* consacrată „vicleniei rațiunii“, care constituie, poate, ultima viclenie a

[5] Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Editura Iri, Bucureşti, 1995, p. 386 (n.tr.).

teodiceei. Faptul că această temă apare în cadrul unei filozofii a istoriei are darul de a ne atrage, deja, atenția asupra faptului că soarta indivizilor este subordonată în totalitate destinului spiritului unui popor (*Volksgeist*) și aceluia al spiritului lumii (*Weltgeist*). Mai exact, țelul ultim (*Endzweck*) al spiritului, altfel spus, deplina actualizare (*Verwirklichung*) a *libertății*, se lasă întrevăzut ca întruchipându-se în statul modern, aflat încă într-un stadiu incipient. Viclenia rațiunii constă în aceea că spiritul lumii se servește de pasiunile care-i animă pe marii oameni care fac istoria, desfășurând, fără știrea lor, o intenție secundă, disimulată în intenția primă a scopurilor egoiste pe care pasiunile lor îi determină să le urmărească. Efectele neintenționate ale acțiunii individuale slujesc planurile *Weltgeist*-ului, prin contribuția acestei acțiuni la țelurile mai apropiate urmărite în afara fiecărui „spirit al poporului“ și incarnate de stat.

Ironia filozofiei hegeliene a istoriei constă în aceea că, presupunând că izbutește să dea un sens inteligibil marilor mișcări ale istoriei – problemă pe care n-o discutăm aici –, ea o face exact în măsura în care problema fericirii și a nefericirii este abolită. Istoria, spune Hegel, „nu este locul fericirii“. Dacă marii oameni ai istoriei sunt privați de fericire de către istoria care se joacă cu

ei, ce să mai spunem despre victimele anonime? Pentru noi, cei care îl citim pe Hegel după catastrofele și suferințele incalificabile ale secolului XX, disocierea pe care filozofia istoriei o operează între consolare și împăcare devine o mare sursă de perplexitate: cu cât sistemul prosperă, cu atât victimele sunt mai amarnic marginalizate. Însăși izbânda sistemului determină eșecul său. Suferința, prin vocea lamentației, apare ca fiind ceea ce este exclus din sistem.

Atunci, oare trebuie să renunțăm cu totul la a mai *gândi* răul? Teodiceea a atins o primă culme prin principiul celui mai bun formulat de către Leibniz și o a doua prin dialectica lui Hegel. Însă nu va fi fiind posibilă și o altă utilizare a dialecticii decât dialectica *totalizantă*?

Vom adresa această întrebare teologiei creștine, mai exact unei teologii care se va fi rupt de confundarea umanului cu divinul sub titulatura ambiguă de spirit (*Geist*) și care se va fi rupt, de asemenea, de amestecarea discursului religios cu discursul filozofic în onto-teologie, care, altfel spus, va fi renunțat la însuși proiectul teodiceei. Exemplul la care ne-am oprit este acela al lui Karl Barth, care ni s-a părut că îi dă replica lui Hegel, așa cum Paul Tillich, într-un alt studiu decât al nostru, ar putea apărea ca dându-i o replică lui Schelling.

5. Stadiul dialecticii „sparte"

În deschiderea celebrului său articol din *Dogmatica* intitulat „Dumnezeu şi Neantul" (*Gott und das Nichtige*, vol. III, tome 3, § 50, trad. fr. par F. Ryser, Labor et Fides, Genève, 1963, vol. 14, pp. 1–81), Barth recunoaşte că doar o teologie „spartă", altfel spus, o teologie care va fi renunţat la totalizarea sistematică, se poate angaja pe calea redutabilă a *gândirii* asupra răului. Problema este dacă el va putea rămâne fidel până la capăt acestei recunoaşteri iniţiale.

Spartă este, într-adevăr, teologia care îi recunoaşte răului o realitate ireconciliabilă faţă de bunătatea lui Dumnezeu şi bunătatea creaţiei. Acestei realităţi Barth îi rezervă termenul de *das Nichtige*, cu scopul de a-l distinge radical de latura *negativă* a experienţei umane, singura avută în vedere de către Leibniz şi Hegel. Trebuie să gândim un neant ostil lui Dumnezeu, un neant nu numai al deficienţei şi al privaţiunii, ci şi al corupţiei şi al distrugerii. În felul acesta, se face dreptate nu numai intuiţiei lui Kant cu privire la caracterul impenetrabil al răului moral, înţeles ca rău radical, ci şi strigătului de protest al suferinţei umane, care refuză să se lase inclusă în ciclul răului moral cu titlu de răsplată şi chiar să se lase înrolată sub steagul providenţei,

alt nume pentru bunătatea creației. Acesta fiind punctul de plecare, cum se poate *gândi mai mult* decât o făcuseră teodiceele clasice? Gândind *altfel*. Şi cum se poate gândi altfel? Căutând în cristologie *nexus*-ul doctrinal. Recunoaştem foarte bine aici intransigența lui Barth: neantul este ceea ce Cristos a învins, aneantizându-se pe sine pe Cruce. Urcând de la Cristos la Dumnezeu, trebuie spus că în Isus Cristos Dumnezeu a întâlnit şi a înfruntat neantul şi că, astfel, noi *cunoaştem* neantul. O notă de speranță se întrezăreşte aici: controversa cu neantul fiind treaba lui Dumnezeu însuşi, luptele noastre împotriva răului fac din noi nişte cobeligeranți. Mai mult, dacă noi credem că în Cristos Dumnezeu a învins răul, trebuie să credem şi că răul nu mai poate să ne distrugă: nu ne mai este îngăduit să vorbim despre el ca şi cum ar mai avea vreo putere, ca şi cum victoria asupra lui n-ar putea fi decât una viitoare. Din acest motiv, aceeaşi gândire care a devenit gravă, atestând realitatea neantului, ar trebui să devină, deopotrivă, uşoară şi chiar voioasă, atestând faptul că neantul a fost deja învins. Ceea ce mai lipseşte nu este decât deplina manifestare a eliminării sale. (Să remarcăm, în treacăt, că numai pentru a desemna acest decalaj între victoria deja obținută şi victoria manifestată acordă Barth un loc ideii de *permissio* din vechea

dogmatică: Dumnezeu „permite“ ca noi să nu-i vedem încă domnia și să fim încă amenințați de neant.) În realitate, dușmanul a devenit slugă – „un foarte ciudat servitor, de fapt, și care așa va rămâne“ (*ibidem*, p. 81).

De fapt, Barth riscă și spune chiar mai mult în această privință, unii vor spune chiar că prea mult. Ce spune el în plus despre relația lui Dumnezeu cu neantul, care să nu se afle deja conținut în recunoașterea faptului că în Cristos Dumnezeu a întâlnit și a învins răul? Faptul că *și* neantul ține de Dumnezeu, dar într-un cu totul alt sens decât creația bună, și anume că, pentru Dumnezeu, *a alege*, în sensul elecțiunii biblice, înseamnă a respinge ceva care, dat fiind că este respins, există în modul neantului. Această latură a respingerii este, întru câtva, „mâna stângă“ a lui Dumnezeu. „Neantul este ceea ce Dumnezeu nu vrea. El nu există decât pentru că Dumnezeu nu îl vrea“ (*ibidem*, p. 65). Altfel spus, răul nu există decât ca obiect al mâniei lui Dumnezeu. În felul acesta, suveranitatea lui Dumnezeu este deplină, chiar dacă domnia sa asupra neantului rămâne incoordonabilă cu domnia, toată numai bunătate, asupra creației bune. Primul constituie *opus alienum* al lui Dumnezeu, distinct de al său *opus proprium*, tot numai har. Există o frază care rezumă această ciudată mișcare a gândirii: „Dat fiind că Dumnezeu domnește și cu

mâna stângă, el este cauza şi stăpânul neantului însuşi“ (*ibidem*, p. 64).

Ciudată gândire, într-adevăr, această coordonare fără conciliere între mâna dreaptă şi mâna stângă a lui Dumnezeu. Ne putem întreba, mai întâi, dacă, în ultimul moment, Barth nu ar fi vrut să răspundă dilemei care pusese în mişcare teodiceea: dacă, într-adevăr, bunătatea lui Dumnezeu se manifestă prin aceea că el combate răul încă de la începuturile creaţiei, aşa cum sugerează referirea la haosul originar din relatarea *Facerii*, nu înseamnă oare că puterea lui Dumnezeu este sacrificată în schimbul bunătăţii sale? Invers, dacă Dumnezeu este Stăpân „şi cu mâna stângă“, bunătatea lui nu este oare limitată de mânia sa, de respingerea sa, chiar şi identificând-o pe aceasta cu o nonvrere?

Dacă am merge pe această linie de interpretare, ar trebui să spunem că Barth nu a reuşit să iasă din teodicee şi din logica de reconciliere proprie acesteia. În locul unei dialectici sparte, n-am avea astfel decât un compromis slab. Însă o altă interpretare se întrezăreşte: aceea că, dacă Barth a acceptat dilema din care a izvorât teodiceea, el a refuzat totuşi logica noncontradicţiei şi a totalizării sistematice de care ascultaseră toate soluţiile propuse de teodicee. Atunci, toate propoziţiile sale vor trebui citite în cheia logicii kierkegaardiene a *paradoxului*,

eliminând din formulările sale enigmatice orice umbră de conciliere.

Dar ne-am putea pune o întrebare radicală: nu va fi depășit, oare, Barth limitele pe care el însuși și le impusese, acelea ale unui discurs riguros cristologic? Și nu va fi redeschis el, în felul acesta, calea speculațiilor de tipul celor ale gânditorilor din epoca Renașterii, reluate – cu atâta forță! – de către Schelling, referitoare la latura demonică a deității? Paul Tillich nu s-a temut să facă ceea ce Barth încurajează și recuză în același timp. Atunci, cum va putea însă gândirea să se păzească de excesele de ebrietate pe care Kant le denunța prin termenul de *Schwärmerei*, care înseamnă și entuziasm, și demență mistică? Înțelepciunea nu constă, oare, în a recunoaște caracterul *aporetic* al gândirii cu privire la rău, caracter aporetic cucerit prin însuși efortul de a gândi mai mult și de a gândi altfel?

III. A gândi, a acționa, a simți

În încheiere, aș vrea să subliniez faptul că problema răului nu reprezintă doar o problemă speculativă: ea cere o convergență între gândire, acțiune (în sens moral și politic) și o transformare spirituală a sentimentelor.

1. A gândi

În planul gândirii, plan pe care ne-am menținut de când am părăsit stadiul mitului, problema răului merită să fie considerată o sfidare, dar într-un sens care nu a încetat să se îmbogățească. O sfidare este, pe rând, un eșec pentru niște sinteze întotdeauna premature și o provocare de a gândi mai mult și altfel. Din vechea teorie a răsplății, de la Hegel până la Barth, travaliul gândirii nu a încetat să se îmbogățească sub imboldul întrebării „de ce?" conținute în lamentația victimelor; cu toate acestea, am văzut eșuând onto-teologiile din toate epocile; acest eșec n-a invitat însă niciodată la o capitulare

pur şi simplu, ci la o rafinare a logicii speculative; dialectica triumfătoare a lui Hegel şi dialectica spartă a lui Barth sunt, din acest punct de vedere, cât se poate de instructive: enigma este o dificultate iniţială, apropiată de strigătul lamentaţiei; aporia este o dificultate terminală, generată prin însuşi travaliul gândirii; acest travaliu nu este abolit, ci este inclus în aporie.

Tocmai acestei aporii acţiunea şi spiritualitatea sunt chemate să-i ofere nu o soluţie, ci un *răspuns* menit a face aporia productivă, capabil, altfel spus, să continue travaliul gândirii în registrul acţiunii şi al simţirii.

2. A acţiona

Pentru acţiune, răul este, mai presus de orice, ceea ce nu ar trebui să existe, dar care trebuie să fie combătut. În acest sens, acţiunea inversează orientarea privirii. Sub dominaţia mitului, gândirea speculativă este trasă înapoi spre origini: *de unde* vine răul?, se întreabă ea. Răspunsul – nu soluţia – acţiunii este: ce trebuie să facem *împotriva* răului? Privirea este astfel întoarsă spre viitor, prin ideea unei *sarcini* care trebuie să fie împlinită, ca replică la aceea a unei origini care ar trebui să fie descoperită.

Să nu se creadă însă că, punând accentul pe *lupta practică împotriva* răului, s-ar pierde din vedere, o dată

în plus, suferința. Dimpotrivă! Orice rău comis de cineva este, așa cum am văzut, un rău îndurat de altcineva. A face rău înseamnă a-l face pe celălalt să sufere. Violența nu încetează să refacă unitatea dintre răul moral și suferință. Drept urmare, orice acțiune, etică sau politică, care diminuează cantitatea de violență pe care oamenii o exercită unii asupra altora diminuează și rata de suferință existentă în lume. Să eliminăm suferința provocată de oameni asupra oamenilor și vom vedea câtă suferință mai rămâne în lume; la drept vorbind, nu știm acest lucru, atât de mult suferința este impregnată de violență.

Acest răspuns practic nu este lipsit de efecte în plan speculativ: mai înainte de a-l acuza pe Dumnezeu sau de a specula cu privire la o origine demonică a răului în Dumnezeu, să acționăm etic și politic împotriva răului.

Ni se va obiecta că răspunsul practic nu este suficient; în primul rând însă, suferința provocată de oameni este, așa cum spuneam la început, repartizată în mod arbitrar și fără discriminare, astfel încât, pentru cei mulți, ea este resimțită ca fiind nemeritată; ideea că există victime inocente, așa cum demonstrează, cu cruzime, mecanismul țapului ispășitor descris de René Girard, rămâne valabilă. În plus, există și o sursă de suferință în afara acțiunii nedrepte a oamenilor unii

asupra altora: catastrofele naturale (să ne aducem aminte de polemica iscată de cutremurul de la Lisabona), bolile și epidemiile (să ne gândim la dezastrele demografice provocate de ciumă, de holeră și, încă și azi, de lepră, pentru a nu mai pomeni cancerul), bătrânețea și moartea. Întrebarea devine atunci: nu „de ce?“, ci „de ce eu?“. Într-adevăr, răspunsul practic nu este suficient.

3. A simți

Răspunsul emoțional pe care vreau să-l adaug răspunsului practic privește transformările prin care sentimentele care hrănesc lamentația și plângerea pot să treacă sub efectul înțelepciunii îmbogățite de meditația filozofică și teologică. Ca model al acestor transformări, voi lua travaliul de doliu, așa cum îl descrie Freud într-un eseu celebru intitulat „Doliu și melancolie“. Doliul este descris ca o dezlegare, pe rând, a tuturor atașamentelor care ne fac să resimțim pierderea unui obiect al iubirii ca pe o pierdere de noi înșine. Această desprindere, pe care Freud o numește travaliu de doliu, ne eliberează în vederea unor noi investiții afective.

Aș vrea să privesc înțelepciunea, cu prelungirile ei filozofice și teologice, ca pe un sprijin spiritual la travaliul de doliu, vizând o transformare *calitativă* a lamentației și a plângerii. Itinerarul pe care îl voi descrie nu

are pretenția nici unei exemplarități. Reprezintă doar unul dintre drumurile posibile pe care gândirea, acțiunea și sentimentul îl pot parcurge împreună.

Prima modalitate de a face ca aporia intelectuală să devină productivă este aceea de a integra *ignoranța* pe care ea o produce în travaliul de doliu. Tendinței supraviețuitorilor de a se simți vinovați pentru moartea obiectului iubirii lor, mai rău, tendinței victimelor de a se autoacuza și de a intra în jocul crud al victimei ispășitoare, trebuie să-i putem riposta: nu, Dumnezeu nu a vrut asta; cu atât mai puțin el a vrut să mă pedepsească. Aici, eșecul teoriei răsplății, în plan speculativ, trebuie să fie integrat în travaliul de doliu, ca o scoatere de sub acuzație care ne dezvăluie, într-o oarecare măsură, faptul că suferința este nemeritată. (Din acest punct de vedere, cărțulia rabinului Harold S. Kushner, *When bad things happen to good people*, Schocken Books, 1981, este de o mare importanță pastorală.) A spune: nu știu de ce; așa stau lucrurile; există hazard în lume – reprezintă gradul zero al spiritualizării plângerii, redusă pur și simplu la ea însăși.

Al doilea stadiu al spiritualizării lamentației constă în a o lăsa să se reverse ca plângere împotriva lui Dumnezeu. Este calea pe care se află angajată întreaga operă a lui Elie Wiesel. Însăși relația Legământului, în măsura

în care constituie un proces mutual pe care Dumnezeu și omul și-l intentează unul altuia, invită la angajarea pe această cale, până la articularea unei „teologii a protestului“ (de felul celei elaborate de către John K. Roth, în *Encountering Evil*, John Knox Press, 1981). Lucrul împotriva căruia protestează această teologie este ideea de „permisiune“, de „îngăduință“ divină, care servește drept expedient în atâtea teodicee și pe care Barth însuși s-a străduit să o regândească atunci când a operat distincția dintre victoria deja obținută asupra răului și deplina manifestare a acestei victorii. Acuzația la adresa lui Dumnezeu este, aici, nerăbdarea speranței. Ea își are originea în strigătul psalmistului: „Până când, Doamne?“.

Un al treilea stadiu al spiritualizării lamentației, în lumina aporiei speculației, constă în a descoperi că motivele pentru a crede în Dumnezeu nu au nimic de-a face cu nevoia noastră de a explica originea suferinței. Suferința nu constituie un scandal decât pentru cine îl concepe pe Dumnezeu ca sursa a tot ce este bun în creație, deci inclusiv a indignării împotriva răului, a curajului de a-l îndura și al elanului de simpatie față de victimele lui; atunci, noi credem în Dumnezeu *în ciuda* răului (cunosc mărturisirea de credință a unei obediențe creștine ale cărei articole încep toate după un

plan trinitar, cu formula *în pofida faptului că*). A crede în Dumnezeu *în ciuda*... constituie una dintre modalitățile de a integra aporia speculativă în travaliul de doliu.

Dincolo de acest prag, există câțiva înțelepți care înaintează solitari pe drumul care conduce spre o totală renunțare la plângerea însăși. Unii dintre ei ajung să discearnă în suferință o valoare educativă și purgativă. Trebuie însă spus fără întârziere că acest drum nu poate fi predicat, propagat: el nu poate fi decât găsit sau regăsit; și poate constitui o preocupare pastorală legitimă aceea de a face ca acest sens, asumat de către victimă, să n-o conducă din nou la autoacuzare și la autodistrugere. Alți înțelepți, mult mai avansați pe această cale a renunțării la plângere, află o inegalabilă consolare în ideea că Dumnezeu însuși suferă și că Legământul, dincolo de aspectele sale conflictuale, culminează într-o participare la umilirea lui Cristos al Patimilor. Teologia Crucii – altfel spus, teologia conform căreia Dumnezeu însuși a murit în Cristos – nu înseamnă altceva decât o transmutare echivalentă a lamentației. Orizontul spre care se îndreaptă această înțelepciune mi se pare că îl constituie renunțarea la înseși dorințele a căror rănire generează plângerea: renunțare, în primul rând, la dorința de a fi răsplătit pentru virtuțile tale, renunțare la dorința de a fi scutit de suferință, renunțare la

componenta infantilă a dorinţei de nemurire, care ne-ar putea face să ne acceptăm propria moarte ca pe un aspect al acelei părţi a negativului de care K. Barth distingea cu mare grijă neantul agresiv, *das Nichtige*. Această înțelepciune se află, poate, schițată în finalul *Cărții lui Iov*, atunci când se spune că Iov a ajuns să-l iubească pe Dumnezeu *pentru nimic*, făcându-l astfel pe Satan să piardă pariul inițial. A-l iubi pe Dumnezeu pentru nimic înseamnă a ieşi complet din ciclul răsplății, în care lamentaţia rămâne captivă atât timp cât victima continuă să se plângă de nedreptatea sorţii sale.

Acest orizont al înţelepciunii din Occidentul iudeo-creştin se întâlnește, probabil, cu orizontul înțelepciunii budiste într-un punct pe care doar un dialog prelungit între iudeo-creştinism şi budism ar putea să îl identifice.

N-aş vrea să separ aceste experiențe solitare ale înţelepciunii de lupta etică și politică împotriva răului, care îi poate reuni pe toţi oamenii de bunăvoință. Faţă de această luptă, astfel de acțiuni sunt, la fel ca acțiunile de rezistenţă nonviolentă, nişte anticipări sub formă de parabolă ale unei condiții umane în care, violența fiind suprimată, enigma adevăratei suferințe, a *ireductibilei* suferinţe, ar putea fi pusă, în sfârşit, în lumină.

Cuprins

Cuvânt-înainte de Pierre Gisel 5

I. Experienţa răului: între blam şi lamentaţie . . . 20

II. Nivelurile de discurs în speculaţia cu privire la rău 25

1. Nivelul mitului 25
2. Stadiul înţelepciunii 27
3. Stadiul gnozei şi al gnozei antignostice 31
4. Stadiul teodiceei 35
5. Stadiul dialecticii „sparte“ 46

III. A gândi, a acţiona, a simţi 51

1. A gândi 51
2. A acţiona 52
3. A simţi 54

Titlurile Editurii ART



cărţi cardinale

Texte fundamentale, indispensabile
oricărei formaţii intelectuale împlinite

Theodor W. Adorno, *Minima moralia*
Harold Bloom, *Canonul occidental*
Pierre Bourdieu, *Regulile artei*
Alain Touraine, *Lumea femeilor*



ficţiune şi artilerie

Operele reprezentative ale autorilor
români contemporani şi canonici

Gheorghe Crăciun, *Frumoasa fără corp*
Constantin Ţoiu, *Vrăjeli (de buzunar)*
Dumitru Ţepeneag, *Zadarnică e arta fugii*
Constantin Ţoiu, *Căderea în lume*
Vintilă Horia, *O femeie pentru Apocalips*
Gheorghe Crăciun, *Pupa russa*

Nicolae Breban, *Jiquidi*
Dumitru Țepeneag, *La belle Roumaine*
Marin Sorescu, *Trei dinți din față*



desenul din cover

Colecție dedicată prozei moderne și contemporane

Alfred Jarry, *Superfemeia*
Alfred Jarry, *Suprabărbatul*
Alberto Moravia, *Cum să trăiești cu o soție necredincioasă*
Julien Green, *Leviathan*
Jiří Marek, *Unchiul meu Ulise*
Chloé Delaume, *Locuiesc în televizor*
Luigi Pirandello, *Exclusa*
Raymond Radiguet, *Bal la contele d'Orgel*
Alberto Moravia, *Indiferenții*
Patrick McGrath, *Păienjenel*



laur

Colecție destinată în exclusivitate autorilor laureați și cărților premiate (Nobel, Goncourt, Cervantes, National Book Award, Goethe, Pulitzer etc.)

Carlos Fuentes, *Toate pisicile sunt negre*
Julien Gracq, *Țărmul Syrtelor*
William Styron, *Alegerea Sofiei*
Ernst Jünger, *Albine de sticlă*
Jean Echenoz, *Eu plec*



demonul teoriei

Noi sinteze şi ipoteze despre lumea contemporană

Pierre Bourdieu, *Despre televiziune*

Hans Magnus Enzensberger, *Cei care aduc groaza. Eseu despre perdantul radical*

André Comte-Sponville, Jean Delumeau, Arlette Farge, *Cea mai frumoasă istorie a fericirii*

Pascal Engel, Richard Rorty, *La ce bun adevărul?*

J. Hillis Miller, *Etica lecturii*

Arthur Schopenhauer, *Arta de a avea întotdeauna dreptate*

Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Kafka. Pentru o literatură minoră*

François Furet, Ernst Nolte, *Fascism şi comunism*



ocheanul întors

Mari scriitori şi jurnalele, memoriile şi scrisorile lor

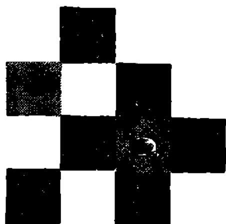
Doamna de Sévigné, *Scrisorile «divinei marchize»*

William Styron, *Beznă vizibilă. Amintiri despre nebunie*

Jaroslav Seifert, *Toate frumuseţile lumii*

Jean Cocteau, *Opium. Jurnalul unei dezintoxicări*





Gilles Deleuze, Félix Guattari

Kafka.

Pentru o literatură minoră



Forța lui Kafka. Nuvelele sau povestirile descriu deveniri-animale care sunt tot atâtea linii de fugă active. Romanele, mai degrabă ilimitate decât neterminate, operează o demontare a marilor mașini sociale prezente și viitoare. Chiar în momentul în care le agită amenințător, folosindu-le drept paravan, Kafka nu crede deloc în lege, vinovăție, angoasă, interioritate; nici în simboluri, metafore sau alegorii. Crede doar în construcții și în „asamblage" desenate de toate formele de dorință. Liniile sale de fugă nu sunt niciodată un refugiu, o ieșire din lume, dimpotrivă, sunt un mijloc de a surprinde ceea ce se pregătește și de a devansa „forțele diabolice" ale viitorului apropiat. Kafka vrea să se definească lingvistic, politic, colectiv, în termenii unei literaturi așa-zise „minore". Dar literatura minoră este elementul oricărei revoluții în marile literaturi.

Grupul Editorial ART
Comenzi – carte prin poştă
C.P. 78, O.P. 32, cod 014810, sector 1, Bucureşti
tel.: (021) 224.01.30, 0744.300.870, 0721.213.576;
fax: (021) 224.32.87
Comenzi – online
www.editura-art.ro

9

Răul

În colecția **Demonul teoriei** au apărut:

1. Pierre Bourdieu, *Despre televiziune*
2. Hans Magnus Enzensberger, *Cei care aduc groaza. Eseu despre perdantul radical*
3. André Comte-Sponville, Jean Delumeau, Arlette Farge, *Cea mai frumoasă istorie a fericirii*
4. Pascal Engel, Richard Rorty, *La ce bun adevărul?*
5. J. Hillis Miller, *Etica lecturii*
6. Arthur Schopenhauer, *Arta de a avea întotdeauna dreptate*
7. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Kafka. Pentru o literatură minoră*
8. François Furet, Ernst Nolte, *Fascism și comunism*

În curs de apariție:

• Jean Baudrillard, *Cuvinte de acces*
• Georg Simmel, *Despre secret*
• Pierre Bourdieu, *Schiță pentru o autoanaliză*
• J. Bottéro, M.-A. Ouaknin, J. Moingt, *Cea mai frumoasă istorie a lui Dumnezeu*
• Belinda Canonne, *Sentimentul de impostură*

Atenție, demonul teoriei ne face cu ochiul! Ca orice demon care se respectă, nu doarme niciodată: e prezent oriunde, oricând, dar nu oricum.





Pentru acțiune, răul este, mai presus de orice, ceea ce nu ar trebui să existe, dar care trebuie să fie combătut. În acest sens, acțiunea inversează orientarea privirii. Sub dominația mitului, gândirea speculativă este trasă înapoi spre origini: *de unde* vine răul?, se întreabă ea. Răspunsul – nu soluția – acțiunii este: ce trebuie să facem *împotriva* răului? Privirea este astfel întoarsă spre viitor, prin ideea unei sarcini care trebuie să fie împlinită, ca replică la aceea a unei origini care ar trebui să fie descoperită.

Să nu se creadă că, punând accentul pe *lupta practică împotriva* răului, s-ar pierde din vedere, o dată în plus, suferința. Dimpotrivă! Orice rău comis de cineva este un rău îndurat de altcineva. A face rău înseamnă a-l face pe celălalt să sufere. Violența nu încetează să refacă unitatea dintre răul moral și suferință. Drept urmare, orice acțiune, etică sau politică, care diminuează cantitatea de violență pe care oamenii o exercită unii asupra altora diminuează și rata de suferință existentă în lume. Să eliminăm suferința provocată de oameni asupra oamenilor și vom vedea câtă suferință mai rămâne în lume; la drept vorbind, nu știm acest lucru, atât de mult suferința este impregnată de violență.

Acest răspuns practic nu este lipsit de efecte în plan speculativ: mai înainte de a-l acuza pe Dumnezeu sau de a specula cu privire la o origine demonică a răului în Dumnezeu, să acționăm etic și politic împotriva răului.

www.editura-art.ro
ISBN 978-973-124-192-0



